

# 伝教大師最澄における一乗道の形成

久 下 陸

## 一、一乗仏性法門の系譜

伝教大師最澄の一乗仏性の思想は、大師が天台教学を学ぶことによって忽然と喚起されたものではなく、実は幼少の頃、両親の膝下を離れ、出家して身を近江の大国師行表に託した時、すでにその種子は投ぜられていたのである。『内證佛法相承血脈譜』の「大日本國大安寺行表和上」の条によれば、

「最澄生年十三。投<sub>二</sub>大和上<sub>一</sub>。卽當國國分金光明寺補闕得度。卽稟<sub>二</sub>和上可<sub>レ</sub>歸<sub>二</sub>心一乘<sub>一</sub>。」<sup>①</sup>

と記されている。これは朝廷に奏上した書状であり、年齢は『國府牒』、『戒牒』と付合し、『叡山大師傳』と相違している。その文は極めて公式的に簡略に記されているが、始めて仏門に入った直後に師から受けた一乗の教えが、その清純な魂に深い印象を与えたであろうことは、この一文によって想像することができる。

幼い大師を仏門に招じ、その一身を引き取った師行表和上自身は、同じ『血脈譜』に、

「和上受<sub>二</sub>達磨心法<sub>一</sub>。學<sub>二</sub>佛性法門<sub>一</sub>。」<sup>②</sup>

と記され、その血脈相承の系譜は、次の如く述べられている。

伝教大師最澄における一乗道の形成

「垂迹釋迦大牟尼尊——摩訶迦葉——阿難……菩提達磨——後魏達磨和上——北齊慧可和上——隋朝皖公山僧璨和上——雙峯山道信和上——黃梅東山弘忍和上——唐朝大通和上——華嚴寺普寂和上——大唐大光福寺道璿和上——大日本國大安寺行表和上——大日本國比叡山前入唐受法沙門最澄」

その付文の処々に、「蹴踢禪門」、「禪法玄深」、「傳禪法」等の記述があり、最澄の条には、

「又去延曆末年。向大唐國請益。更受達磨付法。大唐貞元二十年十月十三日。大唐國台州唐興縣天台山禪林寺僧憐然。傳授天竺大唐二國付法血脈。并達磨付法牛頭山法門等。頂戴持來安叡山藏。」<sup>⑧</sup>

と述べられ、この血脈が禪のそれであること、三國相承の系譜が最澄に至って完成したことを表明している。

ところで、これ以前、最澄はすでに幼くして出家得度して後、

「其祖。璿和上。自大唐持來寫傳。達磨法門。」<sup>④</sup>

を伝授されたと記され、その生涯の参学の道程がこのとき設定されたというのが、この『血脈』が公式的に示すところである。

しかし、ここで注目しなければならないのは、上記の如く「禪門」の系譜を示したこの『血脈』の行間に暗示されている、若き魂に印せられた生々しい感動の内容である。それは見落されてはならない。その師行表の条に、

「和上受達磨心法。學佛性法門。」<sup>⑤</sup>

とあり、これは達磨の心法がさながら仏性の法門であることを意味する。その仏性の法門とは、上掲の如く、最澄には「即稟和上可歸一心一乘。」とあるように、一乗の法門として伝えられたと記されている。つまり、この『血脈』は一乗仏性の教えの血脈をも同時に示しているということである。

「離欲清淨。不染<sup>⑥</sup>物色。」

といわれる五十五歳の師から、一乗仏性の法門を受けたのである。心を込めてそれを説くこの高潔の師、その顔を幼い仏弟子の清純な眼は、まのあたり仰ぎ見たであろう。

## 二、迷狂心の自覚

『叡山大師傳』によれば、

「表見<sup>⑦</sup>器骨。亦知<sup>⑧</sup>意氣。教以<sup>⑨</sup>傳燈。令<sup>⑩</sup>習<sup>⑪</sup>學唯識章疏等。」

と記されている。師行表はこの仏弟子の将来に期待をかけ、まず相承の伝統である禪の心法、一乗仏性の教えを授けて開眼し、しかる後に、時代の学問である唯識の章疏を学ばせたと、その薰陶教化の次第が述べられている。とここで、ここに言われる唯識の学とはいかなるものであったか。

蘭田香融先生は『日本思想大系 最澄』の解説で、

「それは三乘実義・五姓各別を説く南都の法相唯識学ではなくて、道璿・行表ゆずりの、いわば華嚴立ちの唯識学であろう。」<sup>⑫</sup>

と言われ、また、『日本名僧列伝』（現代教養文庫）の「最澄」においては、

「すでに彼は行表膝下で、当時の正統学説である唯識学<sup>オーストワックス</sup>を学んでいたから、入山の頃の彼の教学上の立場は当然、この唯識（法相）教学におかれていたと考えてよい。」<sup>⑬</sup>

と述べられている。これはその所説の矛盾を示すものではなく、大師の入門期におかれた法門の軌道がすでに岐路

にあり、この矛盾の相剋を超えることがその使命として課せられていたことを暗示する解釈であると見るのが妥当である。

幼い大師は一乘真実、一切皆成を説く如来蔵に基づく唯識の典籍によって師に教えを受け、次いで三乘実義、五性各別、無性有情を主張する法相教学所依の章疏を読んだであろう。そして唯識の章疏が法相系と華嚴系とによって微妙にくい違っているのを見て、困惑したに相違ない。

『戒牒』によれば、大師は延暦四年（七八五）四月六日、東大寺の戒壇院において具足戒を受け、正式の僧となる。ところが『叡山大師傳』によれば、

「以<sub>二</sub>延暦四年<sub>一</sub>。觀<sub>二</sub>世間無常。榮衰有限。慨<sub>二</sub>正法陵遲。蒼生沈淪<sub>一</sub>。遊<sub>二</sub>心弘誓<sub>一</sub>。遁<sub>二</sub>身山林<sub>一</sub>。其年七月中旬。出<sub>二</sub>離憤市之處<sub>一</sub>。尋<sub>二</sub>求寂靜之地<sub>一</sub>。直登<sub>二</sub>叡岳<sub>一</sub>。卜<sub>二</sub>居艸菴<sub>一</sub>。松下巖上。與<sub>二</sub>蟬聲<sub>一</sub>。爭<sub>二</sub>梵音之響<sub>一</sub>。石室艸堂。將<sub>二</sub>螢火<sub>一</sub>。競<sub>二</sub>斜陰之光<sub>一</sub>。」<sup>⑪</sup>

と記され、受具の後、わずか三か月にして比叡山中の人となり、隠棲の生活に入り、松下巖上の修行に身を置くに至ったことが明らかにされている。

このあわただしい転身の動因は何であったか、伝記の著者仁忠は明確には何も示していない。一般には、上記の文中、

「觀<sub>二</sub>世間無常。榮衰有限。慨<sub>二</sub>正法陵遲。蒼生沈淪<sub>一</sub>。遊<sub>二</sub>心弘誓<sub>一</sub>。遁<sub>二</sub>身山林<sub>一</sub>。」

の句章を取り上げ、或はまた、入山後まもなく「坐禪之隙」に作られたと言われる「願文」の、

「悠悠<sup>いささ</sup>三界。純苦無<sub>レ</sub>安。擾擾四生。唯患不<sub>レ</sub>樂。」<sup>⑫</sup>

という冒頭の句に着目して、比丘となったばかりの大師が置かれた、平城から平安への激しい変動期を告げる社会の胎動を指摘し、これがさまざまな事象となって純真な魂に投影し、深い宗教心を喚起したのであるといわれている。確かにこうしたただならぬ社会変動と人心の動揺が、単なる世の動きとして看過できず、それらを自己自身の内に焦点づけ、深い自己の宗教的洞察の視点となったことは否定できないところである。

しかし、若き大師の内心に深く沈潜し、世間の無常、榮衰と蒼生の沈淪、いわば時代の苦悶を己のものとして受けとめ、その心底をゆすぶって、彼をあわただしく寂靜の地に駆りたてたものは、一体何であつたか。このことに關しては明らかに伝記は語らず、願文もまた告白の辞を残してはいない。

大師のこのときの心情を直接に語るものは何もないが、乏しい資料によつて推察するならば、師の膝下を出て受戒のために南都に赴き、その教界の現実と教学に肌身をもつて接したことが、入山の重要な動因ではなかったかと思われるのである。

師行表のもとで研鑽を重ねて来たものは、一切皆成を基盤にすえ、衆生のごとくを救いとることを目指した一乗の教えであつた。その間、唯識の章疏に目を通し、その矛盾に気づき始め、同じ仏教の中で対立する三乗に対する疑惑の芽が生じ始めていたに違いない。そうした中で、五姓各別を説き、無性有情の存在を主張してやまぬ法相教学が覇権を握る南都の仏教にやむなく身を投じたとき、この疑惑は雲の如く湧き拡がり、若き大師の身を押し包んだに相違ない。

莊重な儀式を踏んで受戒し、正式に僧となった弱冠十九歳の最澄の清純な眼は、授けられた二百五十戒の一々を正視するにつれ、果たして自分はこのことごとくを保つことができるであらうか。僧としての特権がこの遵守

の上に立っていることを身をもって確認した以上、世の多くの僧侶の如くこれを単なる儀式としてごまかし、実質なき形式の上に安住する自己を許すことはできずであろうか。これは生涯を賭した疑惑であった。

自分はもしかすれば無性有情に属する人間かもしれない。底下の機根に位する塵禿の有情ではなからうか。そうした深刻な疑惑に噴まれつづけたであろう。後に起草される『願文』の中の「狂中極狂」という告白は、この心情がいかに深刻な悲嘆の中にあつたかを物語っている。しかし、『願文』においてはこの自己疑惑と悲嘆は克服されていて自己洞察の域に達し、入山前の苦悶の体験は回想的に語られているように思われる。とまれ、その動因と過程を推察することが当面の問題である。そうした困惑の中にあつて確立する自己を摸索する若き最澄にとって、一筋の白道の如くわが身を導き、その乱れる足元を照らすものがあつたはずである。それは近江の国分寺で学んだ一乗仏性の教えの伝燈以外にはありえない。

わが内に埋火の如き一片の火種だにあれば、それを見出すことをうれば……という必死の希念が、受戒後、日ならずして南都を旅立たせ、再び故郷の山、比叡山の麓の地に彼を引き寄せたと思われるのである。

そこには、父が待っていた。『叡山大師傳』によれば、「年二十進具也。」と受戒のことを記した直後に、次の如き謎めいた記述が挿入されている。これは大師の伝記としては今まで余り注目されなかった部分である。

「父百枝語言。我昔祈願三寶。夢得好相。有遇賢子。意樂既滿。心悅亦足。但先悔過期日未滿。汝追修行。當補先缺。」<sup>⑬</sup>

これは大師の出生に当って、ひたすら男子を授けられんことを願った父が比叡山に入って靈地を見出し、その地に草庵を造り、一七日を期して至心に懺悔したところ、四日目の深夜に夢中に瑞験を得、かくて出生したのが最澄で

あつたという『傳』の記する挿話と対応する。

祈願の日足らずして授けられた申し子である汝は、どうか父に代つて満願の日数を補つてほしいという依頼である。大師は、己が機根の不足と僧として立つたが将来の不安を、帰郷の理由の告白の中で父に語つたであらう。これに對して、実は汝は恵まれた子でありながら祈念の上では月足らずの子であるというこの父の告白は苦境にある大師を驚かせたに違いない。この驚きはそのまま活路の発見となる。それを補うことに修行の出発がかけられたのである。己が内心の欠如は満願の日数の欠如の出生にあるとするならば、それを補うことによってそれは満たされるかもしれない。そこで授けられる何ものかは、点晴の一面に違いない。己が仏性の中樞、修行の拠点たるべきものに相違ない。その期待と確信が心の空虚を泉のように満たしていった。

『傳』にはその後、次の如く記されている。

「即奉<sub>ニ</sub>教誘<sub>ニ</sub>於<sub>ニ</sub>叡岳左脚神宮禪院<sub>一</sub>。修行懺悔。」

直ちに身を投じたのは父のかつての草庵の地、神宮禪院であつた。懺悔修行の数日の後に、香爐の中に仏舍利一粒を発見する。更に灰の中から金花器一合子を見出した。それは仏舎利の旧器の如く相応している。内実と器と、この二つを合して礼拝供養するに、さまざまな靈驗を得た。

ところが他縁にまぎれて、ふと礼拝を怠っているわずかの間に、それは再び消え失せてしまう。思い出して、入れた囊中に仏舎利を探したがもはや見出すことはできなかった。

「戀慕啼泣。如<sub>ニ</sub>鵠林朝<sub>一</sub>。幸聞<sub>ニ</sub>古人言<sub>一</sub>。所<sub>レ</sub>懸倉下。掘<sub>レ</sub>土求覓。至心誓願。出<sub>ニ</sub>現土中<sub>一</sub>。歡喜頂戴。無<sub>レ</sub>有<sub>ニ</sub>懈倦<sub>一</sub>。」<sup>⑭</sup>

史実を録したとすれば、これは余りにも奇異な記録と言わねばならない。

では、延暦四年（七八五）七月中旬、身を山林に通れんとして、この山中に草庵を結ぶに至る直前のこの体験をいかに解すべきであろうか。これは事象的体験の記述ではなく、その心象の推移を象徴的に描いたものではなからうかと思う。仏舎利の発見と喪失、そして再発見して真実に獲得受持するに至るこの過程は、己が仏心の発見と喪失、そして再び一乗仏性の確信に到達する心境の遍歴を象徴した説話と解することが可能である。

達磨の心法を受け、仏性の法門を学んだ和上から、始めて心を一乗に帰すべきことを学んだ幼い最澄は、わが心識の灰の中に埋められた一粒の仏舎利を見出したのである。ところが時代の教学である唯識の章疏を学び、更に受戒のために南都に赴き、そこでまともに法相唯識の学に接するに及んで、三乗五性の教説にふれ、己が仏性を見失うに至るのである。それは、

「後依<sub>二</sub>他縁<sub>一</sub>。數缺<sub>二</sub>禮敬<sub>一</sub>。裏懸<sub>二</sub>倉宇<sub>一</sub>。經<sub>二</sub>歷數月<sub>一</sub>。纔望<sub>二</sub>暇時<sub>一</sub>。憶<sub>二</sub>念舍利<sub>一</sub>。取<sub>レ</sub>囊開見既已漏失。」<sup>⑬</sup>  
 のくだりに相応するであろう。授けられた二百五十戒を思い、

「伏尋<sub>二</sub>思己行迹<sub>一</sub>。無戒竊受<sub>二</sub>四事之勞<sub>一</sub>。」<sup>⑭</sup>

と『願文』に記されている如く、僧としての特権を受けるに値するか否か、自己の本性能力に対する厳しい自己批判の末、到達したのは「底下の最澄」の自覚であり、「迷狂之心」の凝視である。この無性有情觀を超克するには、もはや南都では不可能である。かつて師より受けた伝燈の法門、一乗仏性を学んだ教学の系譜が脳裡に閃いた。それを回復するには、故郷の近江の地、わが出生を祈願して父が籠った叡岳左脚の地以外にはありえない。受戒後、僅か三か月にして南都を去り、叡岳山中の人となるのはこうした内心の動因によるものと見るができる。この



挿話はいみじくもそれを暗示していると思えるのである。

「戀慕啼泣。如<sub>レ</sub>鵲林朝<sub>二</sub>。」とはその仏心の喪失の心情を意味し、無性有情を説く冷酷な教学の壁の前に立たされた絶望的な悲嘆を吐露し、まさに「狂中極狂」と表白せねばならなかった内心の極度の混迷を描いたものに外ならない。

「幸聞<sub>三</sub>古人言<sub>二</sub>。」とは得度の後、師から受けた達磨の心法の血脈の新たな脈動であり、幼い魂に深く印せられた一乗仏性の法門の覚醒であり、「所<sub>レ</sub>懸倉下。掘<sub>レ</sub>土求覓。至心誓願。」とはその法門の修学の再出発の誓願を意味し、「出<sub>三</sub>現土中<sub>二</sub>。」とは「底下の最澄」の中に復活した仏の表明である。

「歡喜頂戴。無<sub>レ</sub>有<sub>三</sub>懈怠<sub>二</sub>。」とは、『傳』の以下に、

「毎日讀<sub>三</sub>誦法華。金光明。般若等大乘經<sub>二</sub>。一日不<sub>レ</sub>闕。無<sub>レ</sub>有<sub>三</sub>懈怠<sub>二</sub>。」<sup>⑭</sup>

という山中修行の状と相応し、『願文』の中に述べられた

「爲<sub>三</sub>無上第一義<sub>二</sub>。發<sub>三</sub>金剛不壞不退心願<sub>二</sub>。」<sup>⑮</sup>

という、発心不動の姿を描いたものであるといえるであらう。

### 三、願文作成の思想的機縁

『叡山大師傳』はこれ以下、筆を改めて延暦四年の入山の状を叙した後、

「且坐禪之際。自製<sub>三</sub>願文<sub>二</sub>。其詞云。」<sup>⑯</sup>

として、この間余り歳次を重ねずして作成されたとおぼしき『願文』の文章を掲げている。

ところで、この『願文』作成の時点において大師はいかなる修学上の階程に立っておられたかについて、次の如く互いに鼎立する三つの説が発表されている。

『叡山大師傳』は、上記の如く延暦四年に入山、次いで『願文』作成、ついで「天台法文」の入手、という順に叙されているが、『願文』中の五条の誓願は天台大師の『摩訶止観』の「具五縁」の思想を離れては考えられず、そればかりか入山そのものが天台教觀の影響下に決行されたものであるとする塩入亮忠先生の説がある。<sup>②①</sup>

これに対して、

「この願文は從來日本天台宗祖の制作である事にあまり執はれすぎて、専ら天台學者の手で宗派教學的に解釋し去られてゐる。然るに此願文は斷じて天台學研究に未だ手を染める已前の大師の製作であり、願文中の用語を天台術語なりといふは極めて幼稚なる研究である」

旨を述べ、願文中の用語の一端を指摘して、

「此願文の文字だけは徹頭徹尾、三論教學を中心とする奈良佛教を母胎として生れ出で得るものである事を斷言する。<sup>②②</sup>」

と主張される二宮守人先生の論文『傳教大師願文の研究』がある。この所論は、

「傳記の歴史的事實を無視し、天台の著述を讀まねば此願文は作り得ないといふ事は斷じて不可である。もし、この願文が天台の著述を讀んで後に作られたものであったならば、恐らく日本天台は起らなかったであらう。それを讀まない先に之と相通ずる宗教理想を大師が持つてゐてこそ、日本天台の發達たる誕生を見たのである。」<sup>②③</sup>

このように結論されている。

第三は右の両説を踏まえ、しかもその中間に視点を置いた説である。それは、第一条の「我自<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>六根相似<sub>一</sub>以還。不出<sub>二</sub>假<sub>一</sub>。」の「出假」は本来の『天台小止観』には「從空出假」とされている等の論拠により、もし『願文』の作成が天台法文の入手後であるとすれば、三大部などの十分な精読や研鑽の終了後ではなく、むしろ『天台小止観』を披閱したその喜びと感激に発したものであるとする関口真大先生の説である。<sup>20)</sup>

これらの説はいずれも主として『願文』中の用語をめぐってなされたものである。しかし、関口先生の所論は、幼年に出家、学問に精勵し、群を抜いて明智を磨いた大師にとって、これらの用語は或は三論宗の教学からも、また華嚴宗のそれからも、更には大師の学問の常識からでも駆使することができるとする見解を示し、その常識の基盤となったものは当時既に、ある程度流通していたと思われる『天台小止観』であるとされている。賢首大師法藏がその教学の実践を説くにあたつて、常に具体的にはこの書にそれを託している事実を挙げ、若き伝教大師が学び究めた南都六宗の教学のうち、最も勝れたものとして華嚴の經宗に着眼し、その祖師である賢首大師の著書、『華嚴五教章』や『起信論義記』をひもとく間に、それらがその徳を嘆美してやまぬ天台大師智顗に対する思慕の念がいよいよ高まった中で、まず『天台小止観』を披閱し、その感激のうちに『願文』が草せられたという推定が示されている。<sup>21)</sup>

その主張は、『叡山大師傳』の記述をまず率直に読みとることが、伝教大師研究の基礎的第一歩であるという見解に立って忠実に『傳』を探り、

入山——松下巖上の坐禅の生活——『起信論義記』、『華嚴五教章』等の披閱——天台法文特に三大部等との邂逅という記述の順序を追って『願文』のもつ研学の高みを推定せんとする意図に発したものと推察する。しかし、

『叡山大師傳』に、坐禪の隙に『願文』が製せられたとしてその文を掲げ、その後賢首大師の著書の披覧のことが記されているが、それに対して関口先生は、『願文』の作成は「天台法文」の一である『天台小止観』を始めてひもといた感激に発したものであらうと推定されている。ただし、先生の所論が究極的に意図するところは、「天台教述」との邂逅が『願文』作成の前とするか後とするかの判定にあるのではなく、大師の研鑽が賢首大師の著作の披覧から直接に三大部に及んだのではなく、『天台小止観』という一ステップを置いてなされたのであるという洞察である。これは傾聴すべき卓見であると思う。

それならば若き大師を『天台小止観』に誘引した思想的機縁は何かが問題となる。この小論が、あくまでも『叡山大師傳』の記述を重んじ、「起信論疏。并華嚴五教等」から、それらが指南とする「天台教述」に邂逅し、開眼していく過程を、一乗仏性の観点、特に『大乘起信論義記』を通じて参究せんとするのは、この「何か」を明らかにしようとするためである。大師の一乗仏性法門開眼、天台法門との出会いの機縁となったこの賢首大師の著作の重みは、決して等閑に付せらるべきものではないと思うからである。

#### 四、『義記』から「天台教述」へ

『大乘起信論義記』に次のような説が紹介されている。

「今中天竺國三藏法師地婆訶羅。唐言日照<sup>一</sup>。在<sup>レ</sup>寺翻譯。余親問。説云。近代天竺那爛陀寺。同時有三大德論師<sup>二</sup>。一曰戒賢<sup>一</sup>。一曰智光<sup>一</sup>。並神解超倫。聲高五印<sup>二</sup>。六師稽顙。異部歸誠。大乘學人仰之如日月<sup>一</sup>。獨<sup>二</sup>步天竺<sup>一</sup>。各一人而已。遂所承宗異。立教互違<sup>②</sup>。」

賢首大師は日照の訳業に参加しているから、恐らくはその間の出来事であろう。ちなみに別著『華嚴經探玄記』巻第一によれば、

「又法藏於文明元年中<sup>一</sup>。幸遇<sup>二</sup>中天竺三藏法師地婆訶羅<sup>三</sup>。唐言<sup>四</sup>日照<sup>五</sup>。於<sup>六</sup>京西太原寺<sup>七</sup>翻<sup>八</sup>譯經論<sup>九</sup>。余親手時乃聞。西域諸德於<sup>一〇</sup>二代聖教<sup>一一</sup>有<sup>一二</sup>分判權實<sup>一三</sup>以<sup>一四</sup>不<sup>一五</sup>。」<sup>②</sup>

と記されており、文明元年（六八四）、すなわち賢首大師四十二歳の時、処は都の太原寺の訳場である。その語るところによれば、今天竺に君臨している学派はこの二人を中心とした二派である。戒賢は法相大乘をもって真の了義とし、次の三時教判を立てる。

第一時 四諦小乘法輪

第二時 諸法自性皆空の教説

第三時 法相大乘

これに対して智光は同じく三時教判を立てて無相大乘を真の了義としている。

第一時 四諦及び心境俱有の教説

第二時 法相大乘

第三時 無相大乘

この二説は共に聖教であるが、互いに矛盾している。その立場は賢首大師によれば、戒賢は「攝生寬狹」と「言教具闕」とにあり、これに基づいて三時の教判を立て、智光は「益物漸次」と「顯理增微」とによつて了・不了を明らかにしたのであると解されている。

『義記』の初めに掲げられたこの箇所、まず若き最澄の眼が注がれたに相違ない。中でもその注意を喚起したのは、智光が「益物漸次」に約してその第二時教法相大乘を指し、次の如く説いている箇所であると推定することができる。

「第二時中雖益通ニ大小一。然不能令レ趣寂二乘亦得ニ大乘一。是故此說亦非盡理一」<sup>29</sup>

「趣寂二乘」即ち無余涅槃に趣く小乗の徒について、法相大乘は五性各別の定性二乗を立てて大乘に入ることを拒否しているが故に、究竟の真理ではないと断じている。ところが第三時教無相大乘においては、あらゆる衆生の悉くを大乘に入れて教化し利益する。

「第三時中普皆令得ニ大乘之益一。縱入寂者亦令レ廻向大菩提故。是故經云。唯此一事實。餘二則非眞。又云。若以ニ小乘一化。我則墮ニ慳貪一。此事爲ニ不可一。是故此說方爲ニ了義一」<sup>29</sup>

法相大乘が五性を自爾の決定とするに對して、益物を基本とする無相大乘は、たとい趣寂の二乗であっても更に廻心向大して遂に大菩提に発趣させる教えであると言明し、『妙法蓮華經』方便品の偈文を掲げて証としている。<sup>30</sup>

しかし、以上二師の教判はもともと日照からの伝聞をそのまま記述したという形をとっていて、この段階においては賢首大師はどちらの立場にも加担せず、

「由有ニ如此二種門一故。是故聖教各依ニ二勢一以明ニ權實一。互不ニ相違一」<sup>31</sup>

と述べ、その優劣深淺の判釈を保留し、二種門が對等に並記されている。<sup>32</sup>

このように、一応二師の学説を並べてそれぞれの三時教判を紹介した後、章を改めた「第二隨教辨宗」において、この『大乘起信論』自体のもつ教相を判定した四宗教判が述べられている。これは賢首大師自身の立てる五教十宗

の教判への布石となったものではないかと考えられる。

「現今東流一切經論。通二大小乘一。宗途有レ四。一隨相法執宗。即小乘諸部是也。二眞空無相宗。即般若等經。中觀等論所說是也。三唯識法相宗。即解深密等經。瑜伽等論所說是也。四如來藏緣起宗。即楞伽密嚴等經。起信實性等論所說是也。」<sup>23)</sup>

「今此論宗意當二第四門一也。」<sup>24)</sup>

すなわち『大乘起信論』の教相はこれであると断言する。戒賢・智光の三時教判においては、法相大乘といい、無相大乘というが、ここには「眞空無相宗」といい、「唯識法相宗」という。両者の三時教とこの四宗と対応せず、眞空無相宗は無相大乘を了義とする智光の説を指すのではなく、また唯識法相宗とは戒賢の法相大乘をそのまま指しているわけではない。別個の教判である。更にまた、この順位は勝劣の次第ではなく、義理の次第によって布列したものである。ただ、それなるが故に、五姓各別を説く三乗教としての唯識法相宗を超克する教説、『大乘起信論』所説の如來藏緣起宗は、

「後唯説二一乘一方爲二了教一。智光所立當二此意一也。」<sup>25)</sup>

と言うように智光所説の無相大乘と同じ系譜に属するものであることを明らかにしている。

賢首大師法蔵が華嚴教學を樹立、大成するために成長しつづつあつた時期は、玄奘三蔵の全盛時代に當つていた。

その出生の二年の後に、すなわち貞觀十九年（六四五）に玄奘三蔵は長途の旅を終えて長安に歸つてゐる。その後、二十八歳に達して早くも華嚴教學の中心人物となるが、その七年前に玄奘三蔵は世を去つてゐる。一切皆成一乘仏性の法は正に隱没しようとしていた時、次代の若き魂は成長しつづつあつたのである。賴耶緣起諸法の隔歴不融を表

明する相宗に対して、法性縁起諸法の平等の理を堅持する性宗を宣揚して、性相無礙平等の理こそ究竟の真理であることを明らかにすることが、その生涯を賭した目標となっていたはずである。『大乘起信論』を取り上げてそれを疏述せんとする目的もそこにあった。その気迫は疏釈の文字の間ににじみ出ている。

「此四之中。初則隨<sub>レ</sub>事執<sub>レ</sub>相說。二則會<sub>レ</sub>事顯<sub>レ</sub>理說。三則依<sub>レ</sub>理起<sub>レ</sub>事差別說。四則理事融通無礙說。以<sub>レ</sub>此宗中許<sub>三</sub>如來藏隨緣成<sub>三</sub>阿賴耶識<sub>一</sub>。此則理徹<sub>三</sub>於事<sub>一</sub>也。亦許<sub>三</sub>依他緣起無性同如<sub>一</sub>。此則事徹<sub>三</sub>於理<sub>一</sub>也。」<sup>⑧</sup>

と四宗の分符を解説した文にそれが示され、また、教の権実を所被の機によって判ずる次の文にもそれは明示されている。

「教所被機。說有<sub>三</sub>二重<sub>一</sub>。一約<sub>二</sub>權教<sub>一</sub>。即五種姓中。菩薩種姓及不定性。是此所爲。餘三非<sub>レ</sub>此。以<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>分故。如<sub>三</sub>瑜伽等說<sub>一</sub>。二約<sub>三</sub>實教<sub>一</sub>。一切衆生皆此所爲。以<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>不<sub>三</sub>皆當<sub>レ</sub>得<sub>三</sub>菩提<sub>一</sub>故。」<sup>⑨</sup>

權教とはもちろん種姓各別であり、その類を永く異にすると説く教え、つまり唯識法相宗の主張である。声聞定性と獨覺定性及び無性有情とはこの教えの対機ではないことを指摘して、「餘三非<sub>レ</sub>此」と言い、平等真空一切成仏を説く教え、つまり真空無相宗と如来藏縁起宗こそ実教の系譜であると言明している。

若き伝教大師の心はこれに引かれ、その眼は次第に紙背に徹していったに相違ない。この推論は『義記』の各章の展開をつぶさに考究することによって一層明確にしうるであらうが、『論』の「修行信心分」を釈する文によって今は考察を進めたいと思う。この部分は、大師が天台の法文、一乗仏性の法門に向って飛翔する弾機たるべきものと考えらるからである。



## 五、法身顯現の方途

『願文』の中に記されているように、

「伏尋思已行迹」。無戒竊受四事之勞。愚癡亦成四生之怨。」<sup>③</sup>

と厳しい自己反省を加えたとき、わが心身に対する自信は喪失し、たとえ受具して僧となったとしても、否、それなればこそ、なおさら虚偽の生き方をするであろう自己に嫌悪し、絶望寸前の失意の底に沈まねばならなかった。

「然則知善因而不畏苦果」。釋尊遮闍提。得人身一徒不作善業。聖教噴空手。」<sup>④</sup>

この後に、あの「塵禿有情。底下最澄」といういたましい自称が吐露されるのである。その悲嘆の底の最澄に光明を与え、勇猛心を奮い立たせ、「鵠林の朝の如く」「戀慕啼泣」して「舍利を憶念」し、己が仏心を捜し求めさせたものは何であつたか。それこそ、幼くして伝え稟けた一乗仏性の法門でなければならぬ。無戒のわれ、いかにして仏身に近づくことをうるか、その必死の摸索の手は賢首大師の著書を取り上げ、草庵の中に持ち込まれたのである。その時の大師の心情に即して注目されるのは『義記』の巻下の次の記述である。

「問。佛身故唯衆生識耶。答衆生真心與諸佛體平等無二。但衆生迷自真理起於妄念。是時眞如但現染相不顯其用。以彼本覺內熏妄心故有厭求。有厭求故眞用即現。厭求劣故。用相即鈍。厭求漸増。用亦漸細。如是漸漸乃至心源。無明既盡。厭求都息。始覺同本。用還歸體。平等平等。無二無別。未至心源。已還用於識中。隨根顯現。故云識中現也。」<sup>⑤</sup>

わが心性はもともと諸仏の体と同じである。ただ無明の妄動によつてこの心性に三細六麁の染相を現じ、自からの

真理に迷っているのである。そうした中で無戒愚痴の己が行迹を厭う心が強ければ強いほど、菩提を求める心は切実である。求心は厭心と相即する。光が強ければ強いほど、影は濃いのである。この厭求の心が生ずるのは、心性の本覚が内から妄心に熏ずるのである。それは生仏不二の真如の活動である。真用の顯現である。この厭求心のあがきこそ、心源に至る原動力ではないか。

大師の内觀と自覺がここに達したとき、

「謹隨迷狂之心。發三三之願。」<sup>④</sup>

という告白となり、決意となつて表現される。迷狂の心がそのまま発願の指標となる。これこそ厭求心による本覺の覺醒である。それは、

「自未得具足淨戒以還。不預檀主法會。」<sup>⑤</sup>

という「金剛不壞不退心願」にまで高められるのである。

では、この心願は、いかなる方途によつて達せられるであろうか。

己が心中の法身はいかにすれば顯現するのか。その必死の探求の眼は、『義記』を追い求めずにはいなかった。

「以法身普遍衆生心中。但有厭求機感即顯麤細之用。非由功用也。」<sup>⑥</sup>

と「厭求」の心機の意義を明らかにし、更に、『起信論』の解釈分の末尾の文に、

「衆生心者猶如於鏡。鏡若有垢色像不現。如是衆生心。若有垢法身不現故。」<sup>⑦</sup>

とあるのを釈して、賢首大師は、鏡に垢ありとはこの厭求の機感のないことを意味するのであつて、煩惱の現行を言うのではないと道破し、煩惱心の中に仏は現じたまうと説いている。そして次の如く言う。

「諸佛於三世間不顯現」。而世間諸佛身常住。云何不顯現。譬於破器中水不得住。水不住故。於破器實有三月不得顯現。如是諸衆生。無奢摩他輒滑相續。但有過失相續。於彼實有諸佛亦不顯現。水譬奢摩他輒滑性故。此中依定得見佛。」<sup>④</sup>

厭求の機感とは奢摩他の軟滑性であり、その相統とは破器の不斷の補修である。かくて水は月を浮かべるのである。故に一時の定がそのまま仏の顯現の功用となるのではなく、「散心中見佛」ことが可能である。その理由として、「是過去修習念佛三昧。乃於此世。得見佛身。」<sup>⑤</sup>

と道破されている。

伝教大師の眼はこの釈文を凝視したに違いない。「愚中極愚。狂中極狂」である「底下」のわが身がそのまま、「迷狂之心」のままに「六根相似位」に至ることができるはずであるという信念はこうして生じたのである。「塵禿有情」が不斷に起す煩惱が鏡の垢なのではない。法身顯現の障礙となるものは煩惱それ自体ではない。「難得易移」人身を受け、「難發易忘」善心を生ぜず、「歎一生空過」<sup>⑥</sup>こともなく、「空手」のままに人身を終えること、そのことが「厭求機感」の欠如であり、鏡の垢である。こうして己心に自覺された衆生心そのものが求道の拠点となったのである。

『起信論』は修行信心分に入る。大師はそれに導かれて、いよいよ己心の中の法身の顯現の方途を追い求めるに至ったと推察することができる。

「謂一切諸佛法身與衆生身平等無二。卽名一行三昧。當知眞如是三昧根本。若人修行。漸漸能生無量三昧。」<sup>⑦</sup>『義記』の釈は『文殊般若經』を引いて次のように説かれている。

「何名ニ一行三昧」。佛言。法界一相繫縁法界。是名ニ一行三昧。入ニ一行三昧ニ者盡知ニ恒沙諸佛法界無差別相。乃至廣說。以ニ此眞如三昧能生ニ此等無量三昧ニ故。名ニ三昧根本ニ也。<sup>④⑤</sup>」

衆生身と法身とは平等不二であることを悟ることが一行三昧である。これこそあらゆる三昧の母胎であるという。何故ならば法界一相、生仏不二こそ宇宙の最高真理であるからであり、一切の修行の根元はここにあるといふのである。賢首大師の釈は、「明止勝能」という標題で説かれている。根本智の因、すなわち仏性そのものの力がこの三昧を喚び起すのであり、またこの三昧によって仏智が喚び覺まされるのであると説かれている。境で言えば眞如三昧、行に約すれば一行三昧、まさに三昧の母たるべきものであると説かれているのである。

『起信論』の本文は更にこれを敷衍して、

「若諸凡夫不<sub>レ</sub>習<sub>ニ</sub>此三昧法<sub>一</sub>。得<sub>レ</sub>入<sub>ニ</sub>如來種性<sub>一</sub>。無<sub>レ</sub>有<sub>ニ</sub>是處<sub>一</sub>」<sup>⑤⑥</sup>

と断言され、釈はこの「得入」を

「此中種性者。約<sub>レ</sub>位在<sub>ニ</sub>十住已去不退位中<sub>一</sub>辨也」<sup>⑤⑦</sup>

と示し、如來種性は無始自爾の五種性の一ではなく、約位であるとおさえ、次の如く説かれている。

「謂修<sub>ニ</sub>大乘菩薩行<sub>一</sub>者。要依<sub>ニ</sub>此眞如三昧<sub>一</sub>。方入<sub>ニ</sub>種性不退位中<sub>一</sub>。除<sub>レ</sub>此更無<sub>ニ</sub>能入之路<sub>一</sub>」<sup>⑤⑧</sup>

もはや明らかである。底下の身、この最澄は厭求という命綱にすがって如來種性の位に入ることができる。その方途は一行三昧に外ならない。

では、「明止勝能」と標して説かれた「止」はいかにして修すべきか。『起信論』の本文にそれが示されている。「若修<sub>レ</sub>止者。住<sub>ニ</sub>於靜處<sub>一</sub>端坐正<sub>レ</sub>意」<sup>⑤⑨</sup>

以下、止住すべき心相が述べられている。しかし、そこに至るための具体的な方法については何も示されていない。「義記」はこれを釈して、

「言<sub>ニ</sub>住靜處<sub>一</sub>者。是修止緣等也。具言<sub>レ</sub>之有<sub>ニ</sub>五緣<sub>一</sub>。」<sup>54</sup>

と示し、その第一縁は、

「一者閒<sub>ニ</sub>居靜處<sub>一</sub>。謂住<sub>ニ</sub>山林及諸閑靜等處<sub>一</sub>。若住<sub>ニ</sub>聚落<sub>一</sub>。必有<sub>ニ</sub>誼動<sub>一</sub>也。」<sup>55</sup>

と説き、第二縁以下は、「二者持或清淨」、「三者衣食具足」、「四者得<sub>ニ</sub>善知識<sub>一</sub>」、「五者息<sub>ニ</sub>諸緣務<sub>一</sub>」という項目が示されているが、ただそれにとどまり、ほとんど解説は加えられてはいない。釈文は再び、この第一縁を掲げる本文に返って、「靜處」、「端坐」、「正」の解説に及んでいる。前二者は調身、後者は調心であると解釈し、特に調身については具体的にその方法が説明されている。これは『天台小止觀』の文に拠ったものである。<sup>56</sup>

そして文末には、

「廣如<sub>ニ</sub>天台顓禪師二卷止觀中說<sub>一</sub>也。今略總說故言<sub>ニ</sub>端坐<sub>一</sub>也。」<sup>57</sup>

と詳細は「天台顓禪師二卷止觀」すなわち『天台小止觀』に譲られている。この書の「調和」の条には、五法の調として、調食、調睡眠、調身、調息、調心を挙げ、その一々の解説が懇切詳細を極めている。<sup>58</sup>

『起信論』の本文は、『天台小止觀』に詳説する「調身」を、ただ「住<sub>ニ</sub>靜處<sub>一</sub>。端坐」と示すのみであるが、それに同調するかのように、『義記』は「正意」すなわち調心については、その釈としては、

「調心者。末世行人。正願者少。邪求者多。謂現<sub>ニ</sub>寂靜儀<sub>一</sub>。苟求<sub>ニ</sub>名利<sub>一</sub>。心既不<sub>レ</sub>正得<sub>レ</sub>定無<sub>レ</sub>由。離<sub>ニ</sub>此邪求<sub>一</sub>故云<sub>ニ</sub>正意<sub>一</sub>。」

と、ただ理念的な評言を加えるのみで、何ら具体的な修正の方法を示していない。大師の探究の歩みは、はたと壁の前に立ち止まらざるをえなかった。『義記』の限界をここに見たのである。そして壁の向こうに「天台顚禪師」の姿が十九歳の求道者の目に豁然と仰ぎ見られたのである。

すでに、決然として南都の「聚落誼動」の地を云り、近江の国分寺にも住せず、慣市の処を離れて独り寂靜の地を尋求し、今は蟬声と梵音の響きの中にある身である。かく厭求の機感を重ねて一行三昧を目指し、遂に修正の道を見出した。しかし、『義記』が導いたところは端坐調身までであつた。

いかにすれば調心を行じ、正意がなるか。それは天台大師智顗の教えに参入するより外には成就すべくもなかった。願文が縁となつて内供奉禪師寿興なる人と金蘭の契りを結ぶこととなる。修正五縁の一たる善知識はかくて加えられたが、大師は深い渴仰の中にあつた。その状を『叡山大師傳』はこのように叙している。

「六和無<sub>レ</sub>缺。一山在<sub>レ</sub>限。於是大師隨<sub>レ</sub>得。披<sub>レ</sub>覽起信論疏。并華嚴五教等<sub>一</sub>。猶尙<sub>二</sub>天台<sub>一</sub>以爲<sub>二</sub>指南<sub>一</sub>。每<sub>レ</sub>見<sub>二</sub>此文<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>覺下<sub>レ</sub>淚。慨然無<sub>レ</sub>由披<sub>二</sub>閱天台教迹<sub>一</sub>。」<sup>⑧</sup>

## 六、心境不二

後年、伝教大師は入唐求法の宿願を果たし、台州にあつて道邃和尚に面授を受けることとなる。大唐貞元二十一年（八〇四）二月、大師二十三歳のときのことである。『天台宗未決』は、この時師から親しく教えを受けた内容の記録である。これは『台州錄』にはないが、擬撰ではあるまい。記録の性質上、将来目録には登記されなかつたと考える。求法の切実な問いが発せられ、簡明適切な答えが返され、扉を敲くものの心と聞くもののそれと、間然

するところがない。真撰であろう。「問答十箇條」の内、今は第九の問答が注目される。

「最澄問曰。唯識與<sub>二</sub>一心<sub>一</sub>。同異如何。座主答曰。唯識與<sub>二</sub>一心<sub>一</sub>。其義不同。唯識者未<sub>レ</sub>泯<sub>レ</sub>境故。唯心。心境不二故。」<sup>⑪</sup>

『起信論』が、たとえば

「三界虛僞唯心所作。離<sub>レ</sub>心則無<sub>二</sub>六塵境界<sub>一</sub>。此義云何。以<sub>二</sub>一切法皆從<sub>レ</sub>心起妄念而生<sub>一</sub>。一切分別即分<sub>二</sub>別自心<sub>一</sub>。心不<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>心無<sub>二</sub>相可<sub>レ</sub>得<sub>一</sub>。當<sub>レ</sub>知世間一切境界。皆依<sub>二</sub>衆生無明忘心<sub>一</sub>而得<sub>二</sub>住持<sub>一</sub>。」<sup>⑫</sup>

と説き、唯識無境の義を述べ、唯心論の立場に立つ限り、依法的存在と正法的存在との間に差別を立てることとなる。自己の心を超えて存在する外界を論外に置き、それに触れることができないからである。六塵の境界、現実世界がそのまま真如と絶対相即するものとして把握することができないからである。

阿梨耶識のような特定の根本識を想定して、そこから一切法の生成を説明しようとするこの發生論的世界觀は、まだ瑜伽唯識の殘滓を伴っていると言わなければならない。六塵の境界の實在性をこのように否定することは、つまりは本体真如と客塵煩惱との二元論に立ち、法性と諸法を区別することに終る。これでは、真如と現実の差別的な世界と、仏と衆生との絶対相即を説明することにはならないのである。

故に、唐土にあつてのこの問いは、『起信論』の限界を開く扉を、必死で敲いたものと見るができる。いかにして迷狂の心に随つて六根相似の位に至りうるか、この課題を抱いて大師は海を渡り、大陸の土を踏み、目の当り師にまみえたのである。

## 七、本性と客性

更に後年、大師は徳一法師との間に激烈を極める三権実の仏性論争に身を投ずることとなる。その論争の記録は、弘仁十二年（八二一）、入寂の前年まで続くのである。数多くの論争に関する著作の中でも主著と目される『守護國界章』が書かれたのは、弘仁九年（八一八）、大師五十二歳のときのことである。

この著作の中で、その中心理念を示すのは卷下であり、主として仏性に関する論争の記録がここに収められている。しかもその内、卷下之上、「彈<sub>ニ</sub>飢食者<sub>ニ</sub>破<sub>ニ</sub>一切有情皆悉成佛<sub>ニ</sub>章第一」は仏性論の最も基本的な問題を論じたものとして、特に注目すべき章であると思う。

ここで徳一は、「一切有情。皆悉成佛」の説を攻撃して次の如く言う。

「依<sub>ニ</sub>此教理<sub>ニ</sub>。一切悉皆。有<sub>ニ</sub>佛種性<sub>ニ</sub>皆當<sub>ニ</sub>成佛<sub>ニ</sub>。已上似<sub>ニ</sub>實公詞<sub>ニ</sub>。今破云。汝執不然。所以者何。違<sub>ニ</sub>教理<sub>ニ</sub>故。教者。善戒經云。住<sub>ニ</sub>無種性<sub>ニ</sub>補特伽羅。無<sub>ニ</sub>種性<sub>ニ</sub>故。雖<sub>ニ</sub>設有<sub>ニ</sub>發心。及行<sub>ニ</sub>加行<sub>ニ</sub>。終不能<sub>レ</sub>得<sub>ニ</sub>阿耨菩提<sub>ニ</sub>。此證<sub>ニ</sub>有<sub>ニ</sub>無性有情<sub>ニ</sub>。不<sub>ニ</sub>成佛<sub>ニ</sub>文也。」<sup>⑧</sup>

これは『菩薩善戒經』を文証として一乘仏性の説を論破せんとしたものである。「實公」とは法相唯識の学説に對して徹底的に反論し、唯識三祖の一人と称せられる淄州大師慧沼との間に激しい論戦を交わした、唐沙門法宝のことである。「詞」とはその著『一乘佛性究竟論』もしくは『一乘佛性權實論』を指していることは明らかである。法宝はしばしば『善戒經』に拠って一乘仏性の義を明らかにしているが、徳一はここで、同一の經によって反論を試みたのである。



これに対する伝教の糾弾は次の如くである。

「彈曰。此説非理。何者、未<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>善戒經上下文意<sub>二</sub>故。其善戒經文意者。謂假名菩薩摩訶薩。雖<sub>レ</sub>設有<sub>二</sub>發心。及行<sub>二</sub>加行<sub>一</sub>。無<sub>二</sub>圓實菩薩。緣因佛性<sub>一</sub>。終<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>阿耨菩提<sub>一</sub>。又未<sub>二</sub>開權<sub>一</sub>故。不<sub>レ</sub>説<sub>レ</sub>顯<sub>二</sub>了圓實緣因<sub>一</sub>故。」<sup>⑤</sup>

これは、まだ一乘眞実の教えを聞く縁因に会わず、開權顯実の機縁に恵まれない十信位の菩薩の相を示した文であつて、無性有情を証した文ではない。その誤解はどうして生じたか。『善戒經』の前後の文脈を無視し、この一文のみに目を注いだためで、恣意による經文の判説であるという指摘である。事実、現存の『菩薩善戒經』（九卷本）には次のように説かれている。伝教の拠点はこれである。

「云何名性。性有二種。一者本性。二者客性。言本性者。陰界六入次第相續無始無終法性自爾。是名本性。言客性者。謂所修集一切善法得菩薩性。是名客性。而此經中以是二種名之爲性。」<sup>⑥</sup>

仏性には二種がある。一は本性、二は客性である。本性とは、人間のもつ肉体と精神の本質であり、個々の心身は出生し、成長し、老衰し、死滅するが、その生滅變化する陰界入を通じて、世代から世代へと引き継がれ、永遠にその本体は本来のままにそれ自身で存在しつづける。一方客性とは、発心し、修行精進して開發されてゆく菩薩性ともいふべきものである。これは一乘仏性の教えによって開會される能力である。逆に言えば、眞の発心勤修精進は、開顯された客性によって可能となる。かくて菩提に至る。

ところが徳一は經文の言として、「住<sub>二</sub>無種性<sub>一</sub>。補特伽羅。無<sub>二</sub>種性<sub>一</sub>故。」を示している。沙門求那跋摩の訳する一部九卷の『善戒經』の訳文は、実は次の如くである。

「菩薩摩訶薩若無菩薩性者。雖復發心勤修精進。終不能得阿耨多羅三藐三菩提。是故當知非因發心勤修精進有菩薩

性。以是義故菩薩性者名之爲支。菩薩雖有菩薩之性若不發心懃修精進。則不能疾成阿耨多羅三藐三菩提。<sup>⑦</sup>」

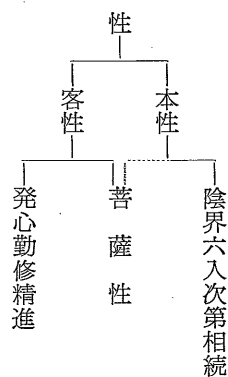
「補特伽羅」の梵音の語がこの時代にどうしてありえようか。また「住無種性」の語がこの訳文のどこにあるか。もとよりこれは「大妄語」である。「不<sub>レ</sub>尋<sub>二</sub>經文<sub>一</sub>。習<sub>三</sub>古章僞<sub>一</sub>。誑<sub>三</sub>後學徒<sub>二</sub>」ものといわねばならない。徳一のこのわざわざの言い換えは、「無種性」の法爾性を主張せんがためである。このように伝教は反論する。

「問<sub>三</sub>麁食者<sub>一</sub>。此經本性。取<sub>二</sub>何句義<sub>一</sub>。爲<sub>二</sub>法爾種<sub>一</sub>。若取<sub>二</sub>陰界六入<sub>一</sub>。次第相續句<sub>一</sub>。爲<sub>二</sub>法爾種<sub>一</sub>者。畢竟無性具有<sub>三</sub>三科<sub>一</sub>。何立<sub>二</sub>無性<sub>一</sub>。」<sup>⑧</sup>

徳一が經文の「陰界六入次第相續」の句から「法爾」を想定したのは本有無漏種子の觀念からである。それを有しないものを「法爾無種性」と言ったのである。だとすればそれは矛盾に堕ちる。經文では、本性は蘊処界の三科であり、一切衆生がこれに該当する。有しなければ有情ではない。すなわち無性は存しないのである。徳一は更に誤解を重ねている。經文の「無菩薩性」をこの無種性と解しているのである。菩薩性とはそういうものではない。もしこれが無ければ再びいくら発心勤修精進しても菩提に至ることはないと經文に説く菩薩性とは、經文の示す本性と客性の媒介体である。「無始無終法性自爾」と經が定義する本性を有する以上、未顕真実の法門の開顯によって一切善法の仏果への修集がなし遂げられるはずである。經に、

「以是義故菩薩性者名之爲支。」

と説かれている。「支」とは客性に属しつつ、本性と客性を否定的に媒介する主体であることを意味する。表示すれば次の如くである。



ところが唯識法相学派の主張は、仏性の在り方を分けて理仏性と行仏性とし、この二仏性の間の相関性を認めない。故に無性有情、すなわち無種性とはこの行仏性を法爾に欠くものを指す。徳一はこの觀念のフィルターを通して『善戒經』を見ている。「無菩薩性」が直ちに「無種性」に翻じたのはこの故である。

伝教大師の糾弾の論述は多岐にわたるが、その論旨は解説すれば大略右の如くである。本性とは、法相家の説く凝然たる固定觀念によつて解明されるものではない。十九歳にして入山、悲嘆の中に必死に摸索し、唐土に渡つて面授を受け、確証に確証を重ねてここに至り、今唯識法相と相對している。その道程の重みは、經の本性を解説する次の言葉にかかっている。

「解曰。陰界六入。次第相續者。緣起有爲也。無始無終。法爾自爾者。不變法性。法性隨緣。名爲有爲一。是故。衆生之本。卽是法身。故經云。卽是法身流轉五道一。名爲衆生二。」<sup>⑩</sup>

不變の法性が不變のままに千變万化し、あらゆる現象にゆきわたる。それが有爲であり、因縁所生である。これを逆から見れば、有爲の心身である衆生は陰界六入のままに無始無終に不變の法性となる。六塵の境界たるわが身の正体は法身である。ある經にいう、「その法身が迷妄の緣によつて生死の中でもがきつづけ、五道に流轉し、輪廻

を重ねる、その姿をこそ衆生と呼ぶ」と。この經文は恐らく『佛說不增不減經』によるものであらう。同經には次のように説かれている。

「舍利弗。卽此身過於恒沙。無邊煩惱所纏從無始世來隨順世間。波浪漂流往來生死名爲衆生。」<sup>⑪</sup>

だとすれば、伝教のそれは、実に見事な達意の翻案というべきであらう。

『善戒經』をこのように解くその解釈は、実は徳一が指摘するように、法宝の所論と相通ずるものがあり、その影響を無視することができない。法宝の所論を、今その著『一乗佛性權實論』によって見れば、その開卷劈頭に、本性と客性・正因と縁因・理と心・境と体・迷と悟等の關係構造を明快に図式的に論じた後、次のような絶妙の警句が吐かれている。

「人心如明闇理若虛空迷滅悟生必無俱盡」(卷上、略述綱要章第二)<sup>⑫</sup>

人間にとって心というものは譬えてみれば、光と闇との關係現象であり、理とはそれが生滅する空間であるというのである。

生死と涅槃は理と心が本である。理とは迷悟の境であり、心とは迷悟の体である。迷悟の業(作用)を客性といひ、また縁因という。理と心は一切衆生に平等にあり、差別がない。これを本性といひ、また正因という。ところが迷悟には差別があり、客性縁因は不同である。正因本性は同じであるから皆一様に菩提に至るはずであるが、縁因客性が不同であるから、迷悟の浅深によつて五性の別が生じるのである。

光明と暗黒の關係のように、闇が去ることは同時に光がさすことであり、迷いが消えることが悟りが生ずることである。空間が存在する以上、理がある以上、両方共になくなることはない。明か暗か、そこにはどちらかがある。

ただ、明暗の度合の差、迷悟の浅深の違いがあり、最高の目標に達するまで、さまざまな階程がある。故に空間が存在する以上、今は暗黒であつても、光明の可能性があるというべきである。夜道の闇が濃いのは、夜明けの近い萌しであるときえいえるであらう。

以上のような分析を、「未嘗忽會今以己寡聞略述權實未敢卽爲定准請諸德詳其可不」<sup>78)</sup>とことわった上で、法宝はその著の巻頭に掲げている。

本性と客性、正因と縁因、このように仏性を二性二因に分けることは人間の分別であり、修行上の方便である。迷悟に程度の差があり、勤修精進に階程がある。しかし、本性正因のあるところに、必ず客性縁因はこれに随順してはたらくはずである。理と心は同体たるべきものだからである。

これらの要因の一体化への歩みの過程に、客性縁因という軽重六趣の不同の迷いがあり、浅深三乗の性別の悟りがある。修行とはこれら理心本客の一体化を目指す必然的な道程である。

法宝の所論の内容は以上の如く理解することができる。伝教大師最澄は、生涯をかけて参学した一乗仏性の法門の円実を、その晩年に当つてこの論争に傾けられた。しかもその論述展開の拠点には、しばしばこのように法宝の所論がすえられているのである。

〔註記〕

- ① 伝教大師全集一、二二四頁
- ② 同
- ③ 同、二二四―五頁
- ④ 同、二二四頁

- ⑤ 同
- ⑥ 同
- ⑦ 『内證佛法相承血脈譜』行表和上の条に、「延暦十三年房主帳云。傳燈法師位行表。年七十三。」(伝教大師全集一、二二三頁)とあるにより換算。
- ⑧ 伝教大師全集五、付録二頁
- ⑨ 四七四頁
- ⑩ 四四頁
- ⑪ 伝教大師全集五、付録三頁
- ⑫ 同
- ⑬ 同、二頁
- ⑭ 同、二一三頁
- ⑮ 同、二頁
- ⑯ 同、四頁
- ⑰ 同、三頁
- ⑱ 同、五頁
- ⑲ 同、三頁
- ⑳ 『新時代の傳教大師の教學』、一―六六頁
- ㉑ 『大正大學々報』第十二輯、六八―七一頁
- ㉒ 同、八〇―一頁
- ㉓ 『天台小止觀の研究』、更に『天台止觀の研究』を経て、最近のものとしては『傳教大師研究』所載の「傳教大師『願文』について」、六〇三―三三頁
- ㉔ 同、六一―七頁
- ㉕ 『天台止觀の研究』二八二―九八頁、及び『傳教大師研究』六〇三―三三頁

- ②6 大正藏四四、二四二頁上—中  
 ②7 大正藏三五、一一一頁下  
 ②8 大正藏四四、二四二頁下  
 ②9 同、二四二頁下—三頁上  
 ③0 「唯此一事實 餘二則非眞」 「若以小乘化 乃至於二人 我則墮慳貪」 此事爲不可(大正藏九、八頁上)  
 ③1 大正藏四四、二四三頁上  
 ③2 ただし、別著『華嚴經探玄記』には、「戒賢所判亦有道理。」「智光所判甚有道理。」(大正藏三五、一二二頁下)と別書し、著者自身は意識しないところであろうが、どちらかといえば智光により重点がおかれている。  
 ③3 大正藏四四、二四三頁中  
 ③4 同、下  
 ③5 同、中  
 ③6 同、中—下  
 ③7 同、下  
 ③8 伝教大師全集五、付録四頁  
 ③9 同  
 ④0 大正藏四四、二七四頁下  
 ④1 願文、伝教大師全集五、付録四—五頁  
 ④2 同、五頁  
 ④3 大正藏四四、二八一頁中  
 ④4 大正藏三二、五八一頁下  
 ④5 大正藏四四、二八一頁下  
 ④6 同  
 ④7 願文、伝教大師全集五、付録四頁

伝教大師最澄における一乗道の形成

- 48 大正蔵三二、五八二頁中
- 49 大正蔵四四、二八四頁上
- 50 大正蔵三二、五八二頁中
- 51 大正蔵四四、二八五頁中
- 52 同
- 53 大正蔵三二、五八二頁上
- 54 大正蔵四四、二八三頁上
- 55 同
- 56 関口真大訳註『天台小止観』（岩波文庫）、修止観法門、調和第四、調身、七二頁
- 57 大正蔵四四、二八三頁上
- 58 「二巻止観」とは天台小止観であること、及び賢首大師は実践上の問題を常に天台小止観に託していることは、関口真大著『天台小止観の研究』に詳細に考証されている。
- 59 関口真大訳註『天台小止観』（岩波文庫）六八一―八三頁
- 60 伝教大師全集五、付録五頁
- 61 同、四六頁
- 62 大正蔵三二、五七七頁中
- 63 伝教大師全集二、五一〇頁
- 64 巻第一、大正蔵三〇、九六二頁下
- 65 伝教大師全集二、五一〇―一頁
- 66 大正蔵三〇、九六二頁下
- 67 同
- 68 伝教大師全集二、五一―一頁
- 69 同、五一〇―四頁



⑩ 同、五一頁

⑪ 大正蔵一六、四六七頁中

⑫ 金沢文庫所蔵 古鈔本

⑬ 同、一頁

【表記について】

「」「及び『』の中の文字は原典に準じて本字体を用い、それ以外はできるだけ新字体を使用した。